التجديد
المجلد 19، العدد 37 (2015/1437) 231-249
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
IISN 1823-1926 (Print)

ثقافة الجمود واستئناف الفهم والتنزيل

Culture of Stagnation and the Renewal of Understanding of Implementation

Budaya Jumud dan Pembaharuan tentang Fahaman dan Pelaksanaan

إسماعيل الحسني*

مستخلص البحث

يتناول هذا المقال منشأ الأزمة التي عاشها ولا ولا يزال يعيشها الإنتاج الفقهي الإسلامي في العصر الحديث، ونصوب النظر فيه على مستويات ثلاثة: المستوى الأول يتعلق بمبلغ علمنا بالشريعة من زاوية مدى حضور التعامل معها بوصفها بناء متماسكا. والثاني يرتبط بفهمنا للواقع الذي يحتضن الوجود الدنيوي للمكلفين الذين يتوجه إليهم خطاب الشارع. والثالث يتصل بمدى ربط فهمنا للشريعة وللواقع بنوازل زماننا ومشكلاته. وهذا التوجه المنهجي الذي سرنا عليه أعطى للجانب المعرفي قدراً واضحًا من التركيز في تفسير أزمة علم الفقه الإسلامي، لكن لم يغفل الكاتب إبراز أهمية العوامل المجتمعية في فهم تلك الأزمة. وبناء على ذلك، جاء التأكيد لكون حاجة الفقيه شديدة إلى النهوض بجهد علمي وتطبيقي كبير في المستويات الثلاثة السالف ذكرها؛ لأن الفقه لا يكون بكثرة الحديث عنه، والممارسة الفقهية لا تحصل بمجرد الحديث المدرسي المعاد عن مفهومها، وعن شروطها، وعن ضوابطها، وعن آفاقها. فعلى أهمية ذلك كله، إلا أنه لا ينتج فقهًا مبتكرًا وعلمًا نافعًا يوجه حياة الناس ويعيد صياغتها. فالفقه الإسلامي بوصفه علمًا إنما يولد في خضم واقع المجتمع

* أستاذ بجامعة القاضي عياض - المغرب، البريد الإلكتروني: hassani18@hotmail.com

بقول مستأنف وعمل متجدد بثلاثة أمور مفصلية: الفهم السليم للشريعة، وبالفهم السليم لواقع المجتمع، والسعي المنهجي المستمر إلى تنزيل ثمرات ذلك الفهم على الواقعات المستجدة.

الكلمات الأساسية: الشريعة، الفقه، الواقع، التنزيل.

Abstract

This article looks into the root cause of the crisis that Islamic juristic thought has been suffering from in modern times. Thus we focus on three levels: the first level concerns our knowledge of the SharÊÑah by dealing with it as an integrated system. The second level has to do with our understanding of the reality engulfing the worldly existence of the human agents (mukallfÊn) to whom the Lawgiver's command is addressed. The third level relates to the extent to which our understanding of the SharÊÑah and reality are connected to the issues and problems of our time. The methodological orientation we have followed has clearly given much emphasis to the epistemological aspect in explaining the crisis of Islamic jurisprudence. However, the author has not neglected highlighting the importance of societal factors in understanding that crisis. In light of that, it has been emphasized that the jurist is in a pressing need to make a great effort with regard to the above-mentioned three levels, for jurisprudence (fiqh) cannot be simply by much talk about it, nor can juristic practice become a reality by merely repeating scholastic talk about its meaning, requirements, the rules governing it, and its horizons. Despite the importance of all that, it does not produce creative jurisprudence and beneficial knowledge that would guide and shape people's life. Islamic jurisprudence as a science can only come up in the midst of society's reality in the form of a new discourse and renewed action in three crucial matters: sound understanding of the SharÊÑah, adequate understanding of society's reality, and continuous systematic endeavour to apply the results of both levels of understanding to the emerging new issues.

Key words: SharÊÑah, jurisprudence, reality, application.

Abstrak

Artikel ini mengkaji punca di sebalik krisis pemikiran dalam Fiqah Islam semasa. Fokus kajian ini terbahagi kepada tiga peringkat: Peringkat pertama berkaitan dengan pengetahuan kita tentang SharÊÑah di mana perbincangannya sebagai suatu sistem yang bersepadu. Peringkat kedua ada kaitan dengan pemahaman kita tentang realiti melibatkan kewujudan manusia secara alami merupakan golongan mukallaf (mukallafin) dengan arahan Pemberi Hukum (shari') tertuju kepada mereka. Peringkat ketiga berkaitan dengan sejauh mana pemahaman kita tentang SharÊÑah dan realiti yang melibatkan isu dan masalah semasa. Orientasi metodologi yang kami ikuti memberatkan aspek epistemologi yang dapat menjelaskan krisis fiqah Islam. Walau bagaimanapun, penulis tidak mengabaikan kepentingan faktor sosial dalam memahami krisis tersebut. Memandangkan hal tersebut, ia menegaskan bahawa ahli fiqah ada

keperluan mendesak untuk berusaha gigih dengan mengambil kira ketiga-tiga peringkat di atas, supaya fiqah tidak hanya mengucapkan hal tersebut semata-mata, dan tidak juga fiqah amali menjadi kenyataan dengan hanya mengulangi ceramah akademik berkaitan maksud, syarat-syarat, kaedah-kaedah, dan skop syariah semata-mata. Walaupun nampak kepentingannya, fiqah semasa tidak juga menghasilkan perundangan yang kreatif dan ilmu yang bermanfaat bertujuan untuk memandu dan membentuk hidup masyarakat. Fiqah Islam sebagai ilmu hanya boleh berperanan di tengah-tengah realiti masyarakat dalam bentuk wacana dan tindakan baru dalam tiga perkara penting: pemahaman yang kukuh mengenai SharÊÑah, pemahaman yang mencukupi tentang realiti masyarakat, dan usaha sistematik dan berterusan untuk melaksanakan hasil kedua-dua tahap kefahaman kepada isu-isu baru yang timbul.

Kata kunci: SharÊÑah, fiqh, realiti, pelaksanaan.

تمهيد

"لا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك... الجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"[1].

تستمد العلوم الإسلامية وجودها من القرآن المجيد ومن سيرة وسنة الرسول الكريم محمد ﷺ وسنته. لقد علم رسول الله ﷺ صحابته تعاليم الكتاب المجيد التي أنزلت على قلبه، فحرص على حفظ آياته، وجمعها، وتفهيمها، وتبليغها للناس، وإن كانوا متفاوتين في العلم والعمل بها. وتفاوتهم العلمي والعملي هذا ماثل لتفاوت جودة تربة أراضي المعمور. وذلك ما صوره الحديث المروي عنه ﷺ حيث قال: «مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضًا فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت منها أجاذب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأسًا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به»[2].

---

[1] القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، **كتاب الفروق** (بيروت: دار الفكر، د. ت)، ج1، ص176.

[2] البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، **الجامع الصحيح** (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1987)، "كتاب العلم، باب فضل من علم وعلم"، الحديث 79، ج1، ص27.

والحق أن العلم الذي بثه الرسول الكريم ﷺ، والذي بثه بعده صحابته الكرام هو علم القرآن ومعانيه، وسنة رسول الله وسيرته، ومواعظه وأقضيته. وإن هذا العلم ليس علمًا نظريًا، وإنما هو علم عملي جاء في واقع له بنية وله تاريخ. ذلك ما تنبئ عنه مباحث المكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول القرآني والورود الحديثي. فهو علم تدرج مع المجتمع إلى أن تم الإعلان عن كمال بيان الشريعة ومنتهى إحاطتها بكل ما يصدر عن الإنسان من أفعال وتصرفات. قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ (النحل: 89) وقال أيضا: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (الحجر: 9). وقال أيضا: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ (هود: 1). وبين الرسول ﷺ من خلال الحديث الذي أخرجه الترمذي أن القرآن الكريم «لا يشبع منه العلماء ولا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه...»[1].

علم الفقه: الأزمة وتكريس ثقافة الجمود

لقد انتشر هذا الميراث النبوي في الأقاليم التي رحل إليها الصحابة واستوطنوها بعد انتشار الإسلام في آفاق المعمور. ولما كثرت النوازل والمستجدات وضع بعضهم جملة من القواعد مثل ما كتبه الإمام الشافعي (ت. 204هـ) في كتابه "الرسالة"، ومثل ما كتبه الإمام مالك في "الموطإ"، وما نقل عنه وعن أبي حنيفة وغيرهما من الأئمة أصحاب المذاهب الفقهية المختلفة. وفي القرن الثالث الهجري أثر الانفتاح على علوم الحكمة والفلسفة والمنطق على كيفيات التفقه الشرعي. يبدو هذا واضحًا فيما كتبه الجويني (ت. 478هـ) والغزالي (ت. 505هـ) وغيرهما من فطاحل العلماء الذين جعلوا المعرفة الفقهية معرفة أصولية: علمية

[1] الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، **سنن الترمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395/1975)، "باب ما جاء في فضل القرآن"، الحديث 2905، ج6، ص172. يراجع في شأن هذه النقطة دراستنا "الاختلاف والتفكير في القرآن الكريم"، **الرباط، مجلة فكر ونقد**، العدد 39، الرباط، 2001م، ص112-119.

فيها من التحليل بقدر ما فيها من التركيب، وفيها من الاستباط بقدر ما فيها من الاستقراء، وفيها من الإحكام المنطقي بقدر ما فيها من الانفتاح النقدي.

إن السؤال الأساسي الذي كان مسيطرًا على الفقهاء هو: كيف السبيل إلى جعل الأجوبة التي يقدمها الفقيه في الإسلام وسيلة لضبط حياة الناس ووقائعها ومستجداتها وفق ما تعاليم الشريعة ومقاصدها؟ وبعبارة أخرى، كيف السبيل إلى أن لا يتحول جواب الفقيه في الإسلام إلى مجرد مرآة تعكس بهذه الصورة أو تلك الطموحات الذاتية التي تجعل الفقه والفكر مجردين من أي خدمة للمقاصد الحق التي جاء بها الشرع الإسلامي؟ فقد يحصل ذلك بأن يكون الفقه أداة لتسويغ الواقع فيصبغ عليه طابع المشروعية، وتارة أخرى بأن يكون مطية يمتطيها أهل الأهواء من الحكام المستبدين والفقهاء المتزلفين. وإن تسويغ الواقع بخلفيات الأهواء والأنانيات الشخصية صورة رئيسية للأزمة التي يمكن أن يسقط في مهاويها الفقه الإسلامي والفقيه المسلم. وهو سقوط يعكس درجة الفوضى الفقهية ومبلغ عدم التوازن المجتمعي بين القوى المختلفة السياسية والعلمية داخل المجتمع الإسلامي.

1ـ أزمة الفقه

ن هذه الحالة التي انتهى إليها الفقه الإسلامي أسبابًا مختلفة ليس هذا مقام الحديث عنها وتشريحها، ويكفي أن نلمح هنا إلى بعض أبعادها السياسية. يلاحظ المتتبع جملة من الأخطاء السياسية والانحرفات الأخلاقية والسلوكية التي وقعت في القرون الأولى من تاريخ الإسلام. حصل ذلك عندما مارس الحكم أناس لم يكونوا على دراية تامة بالشريعة فاضطروا إلى الاستعانة بالعلماء. في البداية كان معظم العلماء معرضا عن أن يكون فقهه وفتواه وقضاؤه ورأيه تحت طلب الحاكم ورغبته. ومع توالي العهود ظهر للناس تزاحم إغراءات الحكام وضغوطهم في مقابل إعراض العلماء أو معظمهم عن أهل السلطان. وهو مشهد أغرى كثيراً من طلبة العلم والفقه إلى امتطاء طريق العلم فأتقنوا علم الفقه لاغتنام مواقع الجاه والعز والصولة التي تمثلها مناصب الفتوى والقضاء

والمشيخة. وبقدر ما يعكس السبب السياسي انقلابًا في نظام الحكم الذي كان على منهج الخلافة الراشدة فإنه يعكس أيضًا انقلابًا في نظام القيم السائدة لدى النخبة العلمية. وهو ما سبق للإمام الغزالي أن صوره تصويرًا دقيقًا، فقد أصبح الفقهاء كما قال: "بعد أن كانوا مطلوبين طالبين. وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم إلا من وفقه الله تعالى"[1].

ومهما تكن الأسباب المفسرة لأزمة الفقه الإسلامي، فإن الذي لا شك فيه أن معالجة الشق السياسي منها لا تغني عن الالتفات المتبصر إلى شقها المعرفي، وهو ما يهمني أكبر من غيره هذا المقال. ونلاحظ في هذا الباب نزاع الفقهاء، وجدالاتهم، ومناقضاتهم، ومعارضاتهم، وممانعاتهم، التي يخيل للمرء أنها تكاد لا تنتهي، وهو ما صوره تصويرًا دقيقًا معظم تراثنا الأصولي.

وقد حصلت تلك الأزمة الفقهية وجميع الفقهاء يسلمون بأن الشريعة منطوية على كنوز من المعاني والدلالات والمقاصد.[2] لقد غيبت هذه الخاصية التي تمتاز بها الشريعة لتسويغ أقوال فقهية وأصولية نتحفظ كثيراً في القول بها. من ذلك تسويغ القول بأن "الوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص"[3]. ومن ذلك تسويغ القول بالقياس لأن "كثيراً

---

[1] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار المعرفة، د. ت)، ج1، ص41. الباب الرابع في سبب إقبال الخلق على علم الخلاف.

[2] ومعنى الانطواء كما قال بن حزم **الانطواء** :"أننا أتينا إلى معان كثيرة فعبرنا عنها بلفظ واحد"، **ابن حزم**، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، **التقريب لحد المنطق** (بيروت: **دار مكتبة الحياة**، د. ت)، ج4، ص264. كما عبر علال الفاسي حديثا عنه بقوله: "**الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على أحكام**"، الفاسي، علال، **مقاصد الشريعالإسلامية ومكارمها** (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، د. ت)، ص43، كما نبهنا الإمام ابن عاشور إلى أن الشارع أودع في خطابه القرآني "من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ في أقل ما يمكن من المقدار بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها". **ابن عاشور**، محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير** (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ج1، ص93.

[3] **ابن خلدون**، عبد الرحمن، **المقدمة** (بيروت: دار الفكر، د. ت)، ص494.

من الواقعات بعده ﷺ لم تندرج في النصوص فقاسوها بما ثبت"[1]. والحق أنها من جنس الأقوال التي تبرر وربما تفسر الاختلاف الفقهي العميق بين أئمته حتى كدت أن أقول مع الشيخ مصطفى شلبي: إن هؤلاء لا يعرفون "الوفاق ولا ينشدون الاتحاد"[2]. وعلى كل حال هل هو اختلاف يعكس تنوعًا منهجيًا في النتاج الفقهي وغنى فكريًا في البناء النظري، أم أنه اختلاف يصور حقيقة مبلغ التبعية والتقليد للموروث؟

أثير هذا السؤال لأن معظم مسائل الأصول - كما قال ا بن عاشور - "مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعا للخلاف في تلك الأصول"[3]. ولقد سبق للشوكاني أن لاحظ كيف تناقض الهدف الذي أنشئ من أجله علم الأصول مع واقع الممارسة الفقهية[4]. بيان ذلك أن المفترض أن يكون المحتج بقاعدة أصولية في الفقه كالمحتج بقاعدة علمية في المنطق تقصر عن القدح، وكلاهما لا يمكن للمنازع إلا الإذعان لها. إلا أن ذلك لم يتحقق ذلك في معظم ما أنتجه فقهاؤنا، بما فيهم من كان يعتبر من المجتهدين. فبسبب من الاحتكام إلى علم الأصول رجع كثير من المجتهدين إلى ما يناقض حقيقة الاجتهاد في الإسلام، لأنه كما يناقض الرأي المجرد حقيقة الاجتهاد في الإسلام يناقضه أيضًا الارتماء في مهاوي التقليد. فكلاهما يجعل من الاختلاف الفقهي

---

[1] المصدر نفسه، ص502.

[2] شلبي، مصطفى، **تعليل الأحكام** (بيروت: دار النهضة العربية، ط2، 1981)، ص217.

[3] ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1975)، ص5؛ الدهلوي، شاه ولي الله، **الإنصاف في بيان سبب الاختلاف** (إسطانبول: د. ط. 1986)، ص25؛ ينظر أيضا الشربيني، محمد، **كتاب المنطق العربي** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ط1، 1948)، ص55 وينظر في موضوع اختلاف أساليب كتابات الأصوليين: ابن خلدون، **المقدمة**، ص503-504؛ النشار، علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي** (القاهرة: دار المعارف، ط4، 1978)، ص71– 72.

[4] قال الشوكاني عن علم الأصول: "هذا الفن الذي رجع كثير من المجتهدين بالرجوع إليه إلى التقليد من حيث لا يشعرون، ووقع غالب المتمسكين بالأدلة بسببه في الرأي المحض وهم لا يعلمون"، الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** (بيروت: دار الفكر، د. ت)، ص3.

اختلافًا عقيمًا يعكس واقع الأزمة التي تعيشها العقلية الفقهية الإسلامية. وهكذا بدل أن يكون علم الأصول راجعًا بالفقهاء إلى الوحدة في الرأي وإلى التقريب في المذهب، كان من أسباب تعميق الاختلاف الفقهي، بل وتأزمه والعودة بالناس إلى التقليد. وتلك صورة من الصور التي أفقدت الناس الثقة في الفقهاء والقضاة والمفتين فادعى بعضهم انعقاد الإجماع على وجوب اتباع المذاهب الفقهية المشهورة وضرورة تقليدها.

2- ثقافة الجمود على المنقول الفقهي

لقد حصل ما خشي منه بعض الفقهاء والنظار، بل وتجذر طوال القرون المتعاقبة فعمق الأزمة. وقد رأى بعضهم أن حل الأزمة - التي عايشها ولا زال يعيشها الفقه إلى وقتنا هذا - يكمن في الركون إلى التقليد، و"يا لها من أزمة يكون سبيل الخروج منها السقوط في درك التقليد"[1]، كما قال الأستاذ طه جابر العلواني. وأنا أقول: يا لها من أزمة يكون منشأها التغييب الموروث للفهم العلمي والتنزيل التطبيقي، وأقول التغييب الموروث لهذين الأمرين المفصليين لأن ما حصل قي معظم مراحل تاريخنا، ولا زال يحصل للأسف الشديد، هو التمكين لثقافة محددة تعطي الأولوية في تكوين الفقيه لعناصر الوفاء لقيم ما ورثناه والعمل على استظهاره. لم تعط الأولوية في معظم فترات تاريخنا العلمي لقيم الاستيعاب، والتجاوز، والنقد، والبناء. ولنكن صرحاء مع أنفسنا فلا ننكر الفقيه في ثقافتنا هو الحافظ للأقوال، والمزود بعدد معين من الآراء المنقولة، والمرويات المأثورة والفهومات المشهورة. ولا غرو في ذلك ما دام أحد أبرز مؤرخي العلوم الإسلامية يسلم بأن مدارك الناظرين فيها قد انتهت، كما قال ابن خلدون: "إلى الغاية التي لا شيء فوقها"[2].

وانطلاقًا من هذا التصور الوثوقي للعلم في الفقه، بل وفي علوم الإسلام، لا مجال من خلال هذه الثقافة إلى بناء القدرة المنهجية على الفهم السليم للشريعة وللواقع، ولا

---

[1] العلواني، طه جابر، "العقل المسلم بين الاجتهاد والتقليد"، مجلة رؤى، العدد 17، باريس، 2003م، ص14.

[2] ابن خلدون، المقدمة، ص484.

مجال من خلال هذه الثقافة إلى بناء القدرة المنهجية على بناء قول مستأنف في تنزيل نتائج الفهم في نوازل الواقع.

إنه لا مجال لبناء هذه القدرة المنهجية؛ لأن معنى العلم الذي ساد بين معظم أهل الفقه في تاريخ الإسلام هو سعة المحفوظات التي يكتنزها صدر الفقيه فيستحضرها حيثما **كان ووقت ما يشاء. نعم قد يتصف أحيانًا صاحب الوعاء الواسع من المعلومات بالقدرة على البناء والتوليد** والاستنباط، لكن لا يمكن أن يعد عالما بالمعنى الصحيح عند معظمهم ما لم يكن كثير الحفظ، بل ليس العلم عندهم إلا الحفظ: حفظ الكتاب المجيد، **وما قدر عليه من سنة** وسيرة الرسول الكريم **وأحوال الصحابة والتابعين** وغيرهم، **وحفظ** ما تركه **الأوائل من قواعد فقهية وأصولية.** قال الإمام محمد الطاهر **ابن عاشور رحمه الله:** "لا يعتبر العالم عالما ما لم يكن كثير الحفظ، نعم إنه إن ضم إلى ذلك الاستنباط **والتحقيق نال** شهرة كبرى، لكن لا يعد عالما ما لم يكن كثير الحفظ، **وليس** العلم عندهم إلا الحفظ"[1].

إن العلم في اللغة العربية ضد **الجهل، والعلم** في الاصطلاح المعرفة التي تمثل **أعلى درجات** "التعقل المحض" **إذا جاز لنا أن نقتبس من المعجم الفلسفي لأفلاطون.** قال **ابن القيم:** "إن الناس لا يختلفون أن العلم هو المعرفة الحاصلة عن الدليل"[2]. **لكن هل العلم**

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر، **أليس الصبح بقريب** (القاهرة: دار السلام، ط1، 2006)، ص40، **ولا نستغرب بعد** هذا إذا ظهر في هذا القطر **أو ذاك من أقطار الإسلام من يستنكر ثقافة الجمود على المنقولات، كما هو الأمر مع** الفقيه المالكي شهاب الدين القرافي في قوله: "لا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك... **الجمود على المنقولات أبدًا** ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين" القرافي، **كتاب الفروق**، ج1، ص176.

[2] **ابن القيم**، محمد شمس الدين، **إعلام الموقعين عن رب العالمين** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991)، ج1، ص6، والمعنى نفسه يؤكده في سياق بيانه للفرق بين العلم والمعرفة، **مدارج السالكين**، ج3، ص3335. ويراجع في شأن **إطلاقات العلم يراجع:** الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **معيار العلم في فن المنطق** (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص134؛ التهاوني، محمد بن علي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم** (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، ج 1 ص2؛ والشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص6؛ زاده، طاش كبري، **مفتاح دار السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1985)، ج2، ص173؛ **ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير**، ج1، ص12.

في الفقه الإسلامي هو مجرد الإدراك؟ هل العلم في هذا الفقه هو مجرد الملكات؟ هل هو مجرد حفظ الخطابات الشرعية وغير الشرعية؟ هل هو مجرد حفظ القواعد والقضايا؟ هل العلم مجرد حفظ التصورات والتصديقات؟

الحق أن علم الفقه ليس هو مجرد الحفظ، ولا مجرد إجهاد العقل في استظهار المعارف والقواعد الموروثة في وقت ما وفي مكان ما. كما أن هذا العلم ليس مجرد إدراكات، أو ملكات أو تصورات، أو تصديقات جازمة، ولا هو فحسب قضايا كلية مبرهن عليها، أو استدلالات تتفاوت مداركها ونتائجها. ليس علم الفقه مجرد تلك المعاني أو هذه التعريفات، وإنما هو قدرة منهجية على الفهم السليم للشريعة وللواقع وعلى تنزيل نتائج الفهم على الواقعات. وهو ما يتناغم مع التعريف الاصطلاحي المأثور للفقه، والمتمثل في كونه العلم بالأحكام الشرعية العملية المأخوذة أو المستمدة من أدلتها التفصيلية.

من أجل استئناف فقهي للفهم والتنزيل

يكمن المعنى الدقيق للعلم هنا في القدرة المنهجية على أخذ الأحكام من أدلتها. ولا يعنيني من المنهج هنا مجرد الطريقة أو كما قال الأستاذ محمد بلتاجي: إنه " الخطة التي اتبعها فقيه ما في مجال استنباطه للأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ومقررات التشريع وأهدافه العامة"[1]. إن ما يعنيني من المنهج هو هذه القدرة الحية والمنظمة التي تتجه، وباستمرار، إلى معالجة أمرين مفصليين في الفقه: أولهما الفهم المستأنف للتصرفات أو الأفعال التي تصدر عن المكلفين في واقع معين. والثاني الأخذ المستأنف للأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

إنني كلما تأملت في هذين الأمرين تبين لي أن الموضوع الرئيس في الفقه هو الفهم الدقيق والتنزيل السديد. بكلام آخر يتوزع الموضوع الفقهي إلى ثلاثة مستويات: فهم

[1] بلتاجي، محمد، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري دراسة أصولية مقارنة (القاهرة: دار السلام، ط1، 1425/2004)، ص16- 17.

الشريعة، وفهم واقع المكلفين، وتنزيل مقتضيات الفهم ومناطاته المختلفة على نوازل الواقع ومستجداته.

1- فهم الشريعة

إن الشريعة قبل أن تكون أحكامًا في التشريع لما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني هي خطاب من المعاني والدلالات صيغ بألفاظ تحكمها أساليب لسانية ولغوية ومنطقية متعددة. والخطاب الشرعي ألفاظ متواضع عليها في اللسان العربي الذي نزل به الكتاب المجيد، وانصهرت في بوتقته السنة النبوية. فالبنسبة للكتاب قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف: 2)، وبالنسبة للسنة قال تعالى أيضا: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل: 44). وفي هذا المستوى لا بد من فهم الخطاب الذي يقدر الفقيه على الإفادة منه. وذلك لا يتحقق إلا لمن امتلك عدة تقدره على الإفادة منه.و في نظري إن المقام والفائدة من أبرز وأقوى ما يشكل تلك العدة وبنيها. فهما عنصران يتوقف عليهما سداد فهم المقصد من الخطاب الشرعي، ويقوم عليهما نجاعة التنزيل السليم للحكم الشرعي المستفاد منه. فبقدر ما يحافظ استحضار المقام على فائدة الخطاب الشرعي، يحافظ أيضًا على اتساقه. ولا يغني وعي الفقيه بمقام الخطاب عن اكتشاف ما غفل عنه أو تغافل عقل عنه السابقون من مقاصد تدل عليها الخطابات الشرعية. وبذلك نرسخ في مستوى فهم الشريعة ليقظة ذهنية وحركة عقلية لدى كل متفقه في الشرع الإسلامي ولدى كل متفكر في مقاصده.

يتمثل منشأ الأزمة من خلال هذا المستوى في مظهرين رئيسين: أولهما تغييب النظرة التعاضدية للشريعة، والثاني عدم فهمها كبناء متعاضد، بناء ينقل المسلم وبالأحرى الفقيه والعالم المسلم من فكر المصادفات إلى فكر علمي يقوم على إدراك واكتشاف العلاقات بين الخطابات الشرعية. وهو بناء يتكون من عنصرين رئيسين: عنصر الإفادة من المقام، وعنصر مراعاة الاتساق، وهما عنصران متشابكان متكاملان يكونان مفهوم التعاضد.

وإن الأزمة هي في النظر إليهما فقط كمعطيات مسلمة، كثوابت جاهزة.

إن الإفادة قاسم مشترك بين جميع الأصوليين؛ لأن صاحب الشريعة منزه فيها عن العبث واللغو والإهمال. نعم هذا لا شك فيه مرة أخرى. لكن علماء الإسلام متفاوتون في فهم الشريعة والإفادة من دلالاتها ومقاصدها. قال الإمام ابن عاشور: "إن معرفة مقاصد الشريعة فن دقيق من أنواع العلم، وأصل مقام العالم فهم المقاصد، والعلماء في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفنون"[1]. وعليه لا تفهم دلالات عنصر الإفادة إلا في سياق منفتح على المستقبل. وبهذا الانفتاح نبني فهمنا المستأنف للشريعة؛ لأنه يغتني بالاستنباطات المبتكرة، ويخصب على توالي العصور والأحقاب بالأفهام والآراء الأصيلة.

وكذلك فإن القول بالاتساق في الشريعة قاسم مشترك بين الجميع؛ لأنه مبدأ قرآني، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: 3). نعم لا شك في ذلك، لكنه أمر مختلف فيه لأنه أمر مبني ومكتسب. والمفروض دائمًا في المجتهد - كما قال الشاطبي - "إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد"[2]. ما أحوجنا اليوم إلى التجدد والتطور في بناء اتساق الشريعة، فلا يتعقلها الفقيه المعاصر فحسب في نطاق هموم الفرد وهواجسه المتعددة، بل يفقهها في نطاق هموم المجتمع يعيضش فيهه. لا سيما والخطاب في القرآني الكريم متجه في معظمه إلى القضايا الكلية للمجتمع الإنساني، بامتداداته وتعقيداته وصيروراته وحركاته. ومن ثم نحتاج في بناء الاتساق في الشريعة إلى جهد علمي مستمر يفضي بحكم منطقه إلى بناء رؤية شمولية متعاضدة العناصر بحيث تتعاضد معانيها ومقاصدها الجزئية والكلية، وتترابط أحكامها التفصيلية والإجمالية.

---

[1] ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (تونس: مطبعة الاستقامة، ط1، 1346)، ص14.

[2] الشاطبي، **إبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة**، شرح وضبط عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، د. ت) ج3، ص89.

2- فهم الواقع

لقد سبق لي في كتابي "نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور"[1]، أن بينت أن الفقه في الشريعة ليس فحسب مجرد تعقل للشريعة، وإنما تشمل أيضا وظائفه الحرص الدؤوب على تطبيقها، والتبصر الواعي بمآلات تنزيلها. والحق أن هذا التبصر الواعي بالمآلات وذلك الحرص التطبيقي لا يمكن أن يكونا بدون فهم سليم للواقع الذي نحياه. وقد اختلفت عبارة علماء الإسلام في التعبير عن هذا المستوى الذي بحثه علماء الأصول ضمن مباحث العلة، وقصدوا به تحقيق المناط، والبعض قصد به - كما قال ابن القيم رحمه الله – بـ"فهم الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما"[2]. والبعض الآخر قصد به كما قال الشاطبي رحمه الله: "العلم بالموضوع على ما هو عليه"[3].

ومهما يكن من أمر الاختلاف في المصطلحات، فإن الواقع مفهوم مركب من معطيات متعددة تتشابك في بنيتها عناصر الحال والزمان والمكان والأشخاص والمآل. بعبارة أخرى إن الواقع مفهوم مركب من عناصر متشابكة، يتداخل فيها ما هو إنساني بما هو زماني، وينصهر في بوتقته ما هو مكاني بما هو معرفي. ومن ثم فإن ما أعنيه بالواقع إنما هو جملة من البنيات المتداخلة والعلاقات المتشابكة التي يركبها فكر العالم وهو بصدد فهم موضوعه، وتركيبه البنيوي والعلائقي تزداد واقعيته وتتطور بحسب سيرورة المعرفة الإنسانية، وبحسب مبلغ فهمه لواقعه وبحسب درجة تقدم كسبه العلمي. وعلى هدي من هذا المفهوم للواقع أدرك المغزى والمقصد من عدم تنصيص الشريعة على حكم كل حادثة جزئية على حدتها، وإنما أتت في معظم نصوصها بأمور عامة وعبارات مطلقة

---

[1] الحسني، إسماعيل، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور** (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 2005)، ص369.

[2] ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج1، ص87-88.

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ج4، ص165.

تتناول أعدادا لا تنحصر من الجزئيات. وذلك ما أدركه الإمام الشاطبي رحمه الله عندما قرر أن "لكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبرا في الحكم بإطلاق ولا هو بطردي بإطلاق... فلا يبقى من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب".[1]

إن منشأ الأزمة متمثل في النظرة البسيطة للواقع الإنساني بصفة عامة وللواقع الذي يحتضن الوجود الدنيوي للمكلفين في الإسلام. والحق أن واقعنا الإسلامي - شأنه في ذلك شأن أي واقع بشري وإنساني - لم يكن ولن يكون في يوم من الأيام بسيطًا، وإنما هو دائمًا مركب يتداخل في بنائه عناصر متشابكة من الزمان والمكان والأحداث والقيم. إنها عناصر تتناسب درجة تركيبها مع مستوى قدرتنا على كشف علاقاتها المتوارية عن الأنظار، وتتناسب في الوقت ذاته مع درجة قدرتنا على كشف منطقها الداخلي. وعليه ينبغي للفقيه أن يفهم واقعنا الإسلامي الراهن من زاوية كونه بنيات تتداخل خيوطها، وينبغي له تفقه ما يفرزه من واقعات من زاوية أنه علاقات تتشابك مكوناتها، فيها الموروث من العهود القديمة، وفيها المستورد والمقتبس طوعا أو كرها من العهود الحديثة وتارة يتعايشان، وأحيانًا كثيرة يتصادمان[2]. وفي سياق هذا الواقع أثيرت ولا زالت تثار من المستجدات التي راح كثير من فقهائنا يقدمون حولها كثيراً من الفتاوى المتضاربة، والأجوبة المتناقضة، والاجتهادات المتنافرة.

3- نزيل ما فهم على الواقع

لا يخفى أن مفهوم التنزيل من المفاهيم القرآنية التي تدل على معاني التتابع الذي يحكمه النظام والترتيل الذي يضبطه الاتساق، وهو مما تدل عليه كثير من آيات التنزيل

---

[1] الشاطبي **الموافقات في أصول الشريعة**، ج4، ص92.

[2] يراجع للتوسع في هذه النقطة دراستي: "التمايز وإشكال التفاعل مع واقع الجفاء في الفكر المقاصدي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد 54، 2009م، ص75.

الحكيم، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ (الإسراء: 106) وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ (الفرقان: 32)، التنزيل، كما قال الراغب الأصفهاني: "يختص بالموضع الذي يشير إليه إنزاله مفرقًا، ومرة بعد أخرى"[1].

وفي نظري إن التنزيل، انطلاقًا من معاني التتابع المنظم والترتيل المتسق، وظيفة لا يجرؤ على ممارستها إلا الفقهاء القادرون على القيام بالاجتهاد المستأنف في الإسلام. فالموفق منهم، أعني الموقع منهم عن رب العالمين، هو الذي يكون قادرًا على تنزيل ما فهمه في مواضعه الحقيقية. إن التنزيل بهذا المعنى القرآني جهد علمي مستأنف، لا يفتأ عن القيام بالمراجعة والتعديل،و النقد والتحقيق. قد يكون فهم الشريعة سليمًا، وقد يكون فهم الواقع أيضًا سليماً، لكن ذلك على أهميته يكون ناقصًا إذا لم يكن التنزيل سليما أيضًا. إن تنفيذ ما حصل من فهم للشريعة وللواقع عملية اجتهادية يواجه من خلالها المجتهد جملة من الأعراض الخارجة عن ما حصله ذهنه. ولا يستغرب المجتهد المسلم ذلك؛ لأن معالجة هذه الأعراض المتشابكة والمتداخلة والتصدي لها مظهر من مظاهر الابتلاء والتكليف في الشرع الإسلامي. يبدو أن الأفهام التي نكونها عن واقعنا وعن شريعتنا، وإن بلغت ما بلغت من الإحكام النظري فإن قيمتها المنهجية مرتبطة بمدى نتائجها في الواقع الميداني. ولا ينبغي أن ننسى أن الله تعالى نعى على الذين لا ينقلون أقوالهم إلى أفعال لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف: 2-3).

تتمثل الوظيفة الأولية للتنزيل في ربط ما حصلناه ذهنيا بواقعة من الواقعات المتعددة التي يكتنزها واقع المكلفين. وبعبارة أخرى، إن التنزيل هو ربط الأفهام بالواقع من أجل

---

[1] الأصفهاني، الراغب، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي (دمشق: دار القلم، ط3، 1423/2002)، ص799.

تحقيق مناطاتها في واقعاته، أو لنقل مع ابن القيم هو "فهم الواجب في الواقع"[1]. وهو في نظري بمثابة البرنامج الاجتهادي المفتوح على المستقبل، إذ هو اجتهاد لا يمكن أن ينقطع ويظل مستمرا إلى يوم الدين. وهو ما سبق للشاطبي ان فسره تفسيراً بليغًا ودقيقًا في قوله: "إن كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير. وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد. وكذلك إن فرضنا انه تقدم لنا مثلها فلا بد من النظر في كونها مثلها، فلا بد من النظر في كونها مثلها أو لا، وهو نظر اجتهاد"[2].

إن منشأ الأزمة الفقهية في هذا المستوى، كما قد يكون راجعًا إلى غياب العنصر الإرادي، وقد يكون راجعًا أيضًا إلى العجز العلمي الذي نفسر به الفشل في تحويل القول المجرد إلى فعل مجسد. ومن ثم لا بد من الوعي بالتمايز، سواء كان ذلك في صورة تفاوت قرائح وأفهام المجتهدين كموقعين عن رب العالمين، أو في صورة تغاير أنماط الوجود الدنيوي للمكلفين. ومن ثم ينبغي أن يكون الفقيه على بال من أنه عندما يدرك على سبيل المثال الواقع، فإنما قد أدرك درجة من درجات استيعابه وفهم منزلة من منازل فهمه.

تتناسب علمية فهم الفقيه ونوع استيعابه لواقعه مع نوع ما بذله من جهد ومع ما وظفه من منهج. ففهمه للشريعة ما هو إلا درجة من درجات الفهم لأنه مرتبط ارتباطا شديدا ببمستوى استيعابه لخطاباتها ولأحكامها ولمقاصدها. فعلى سبيل المثال استنبتت في واقعنا كثير من المؤسسات و القوانين والمبادىء الغربية، فراح كثير من فقهائنا يزعمون أنها من صميم الإسلام ومن عميق مقاصده إلا أن معظمهم نسي أو تناسى أثر الواقع الغربي في الدعوة إليها؛ أي أنه لولا واقع الاحتكاك بالغرب لما تسنى لكثير من فقهائنا المحدثين والمعاصرين الدعوة إلى الديموقراطية والشورى والدستور والبرلمان.... ما كنا لنفكر في الحكم

---

[1] ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج1، ص87.

[2] الشاطبي، **الموافقات**، ج4، ص91-92.

المقيد بالشورى أو بالشريعة لو لم يحملنا الغرب عليه طوعا أو كرها. وفي هذا المقام قال الأستاذ محمد رشيد رضا: "لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم أصل من أصول ديننا، فنحن استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوربيين، والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الآستانة وفي مصر ومراكش، وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية"[1].

حاصل القول أن منشأ الأزمة التي عاشها ولا زال للأسف الشديد يعيشها النتاج الفقهي متمثل في ثلاثة مظاهر: منها ما هو متصل بمبلغ علمنا بالشريعة من زاوية مدى حضور النظر إليها كبناء متعاضد. ومنها ما يرتبط بنوع فهمه الواقع الذي يحتضن الوجود الدنيوي للمكلفين. ومنها ما يتعلق بمدى ربط فهمنا لشريعتنا ولواقعنا بنوازل زماننا. نعم إنه توجه منهجي أعطي من خلاله للجانب المعرفي حقه من التقدير في تفسير أزمة علم الفقه، نعم! لا شك في ذلك، لكني لا أغفل في الوقت نفسه أهمية الجوانب المجتمعية، وفي طليعتها مدى تقدم وقوة المجتمع في المجالات العلمية والسياسية والاقتصادية[2].

إن حاجة الفقيه ماسة إلى استئناف علمي وتطبيقي لهذه المستويات الثلاثة لأن الفقه لا يكون بكثرة الحديث عنه، والممارسة الفقهية لا تحصل بمجرد الحديث الكلاسيكي والمدرسي عن مفهومها، وعن شروطها، وعن ضوابطها، وعن آفاقها. كل ذلك مهم ولكنه لا ينتج فقهًا مبتكرًا وعلمًا نافعًا. إن الفقه الإسلامي كعلم إنما يولد في المجتمع بقول مستأنف وعمل متجدد بثلاثة أمور مفصلية: الفهم السليم للشريعة، وبالفهم السليم لواقع المجتمع، والسعي المستمر إلى تنزيل ثمرات الفهم في الواقعات المستجدة.

---

[1] رضا، محمد رشيد، مجلة المنار، المجلد 10، العدد 4، 1315هـ، ص284.

[2] سبق للحجوي ان لاحظ ذلك في قوله: "ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها . فإذا ...تقدمت في مظاهر حياتها التي أجلها العلوم ...عند ذلك يتنافس علماء الدين مع علماء الدنيا فيظهر المجتهدون"، الحجوي، الفكر السامي للحجوي، ج2، ص460.

خاتمة

لا أريد أن أختم هذا المقال دون أن ألح على أن إعمال الفقيه المعاصر لهذه المستويات الثلاثة خطوة ناجعة من الخطوات التي نرى أنها قمينة بأن تخرج المسلمين من فوضى الفتاوى الفقهية، كصورة من صور أزمة الفقه الإسلامي. وفي المغرب الراهن - كما في غيره من بلاد العالم الإسلامي - تحمل إلينا الجرائد السيارة، والمواقع الإلكترونية، والإذاعات المسموعة، والقنوات الفضائية المرئية فتاوى لمسائل متعددة. نعم تمس هذه الفتاوى حياة الناس بما تتضمنه من هموم وانشغالات، وبما تكتنزه من آمال وطموحات. لكن الملاحظ، أنها تعكس واقع الأزمة الفقهية الموروث من حيث مستواها الفقهي والتنزيلي. ومعظم أصحابها يظهرون الفقيه في الإسلام كامرئ جامد على ما حفظ وما نقل، ولا تعكس معظم هذه الفتاوى ذلك المرء الفاهم لدينه وواقعه، القادر على تنزيل ما فهمه من هديه الديني وما استوعبه من معطيات واقعه اليومي. فلا نكاد نظفر فيها لا بفهم سليم لأدلة الشريعة، ولا بفهم علمي لواقع المكلفين بها، ولا بتنزيل سديد لما حفظوه منها وما نقلوه عن فقهائها.

المراجع:

References:

Al-AÎfahÉnÊ, al-RÉghib, MufradÉt AlfÉÐ al-QurÒÉn, ed. Safwan Adnan Dawudi (Damascus: DÉr al-Qalam, 3rd edition, 1423/2002).

Al-Alwani, Taha Jabir, "al-ÑAql al-Muslim bayna al-IjtihÉd wa al-TaqlÊd", Majallat RuÒÉ, issue no. 17, 2003.

Al-BukhÉrÊ, AbË ÑAbd AllÉh MuÍammad bin IsmÉÑÊl, al-JÉmi‘ al-ØaÍÊÍ (Beirut: DÉr Ibn KathÊr, 3rd edition, 1987).

Al-Dahlawÿ, ShÉh WalÊ AllÉh, al-InÎÉf fÊ MasÉÒil al-KhilÉf (Istanbul: no publisher, 1986).

Al-FÉsÊ, ÑAllÉl, MaqÉÎid al-SharÊÑah al-IslÉmiyyahw a MakÉriuimuhÉ (Casablanca: Makatabat al_WaÍdah, no date).

Al-GhazÉlÊ, AbË ×Émid MuÍammad ibn MuÍammad, MiÑyÉr al-ÑIlm fÊ Fann al-ManÏiq (Cairo: DÉr al-MaÑÉrif, 1961).

_____, Ihya' Ulum al-Din (Beirut: DÉr al-MaÑrifah, no date).

Al-Hassani, Ismail, "Al-TamÉyuz wa IshkÉl al-TafÉÑul maÑa WÉqiÑ al-JafÉÒ fÊ al-Fikr al-MaqÉÎidÊ", Majallat Islamiyyat al-MaÑrifah, issue no 54, 2009.

_____, NaÐariyyat al-MaqÉÎid Ñinda al-ImÉm MuÍammad al-ÙÉhir Ibn ÑÓshËr (Washington: IIIT, 2nd edition, 2005).

Al-Nasshar, Ali Sami, ManÉhij al-Bahth Ñinda Mufakkirê al-IslÉm wa IktishÉf al-Manhaj al-ÑIlmê fê al-ÑÓlam al-IslÉmê (Cairo: DÉr al-MaÑÉrif, 4the dition, 1978).

Al-QarÉfê, ShihÉb al-Dên AbË al-Abbas AÍmad bin Idrês, al-Istighna' fê al-Istithna', ed. ÑAbd al-QÉdir ÑAÏÉ (Beirut: DÉr al-Kutub al-ÑIlmiyyah

Al-Sharbênê, MuÍammad, KitÉb al-ManÏiq al-ÑArabê (Cairo: DÉr al-KitÉb al-ÑArabê, 1st edition, 1948).

Al-ShawkÉnê, MuÍammad ibn ÑAlê ibn MuÍammad, IrshÉd al-FuÍËl ilÉ TaÍqêq al-×aqq min Ñilm al-UÎËl (Beirut: DÉr al-Fikr, no date).

Al-ShÉÏibê, AbË IsÍÉq IbrÉhim, al-MuwÉfaqÉt fê UÎËl al-SharêÑah, ed. Abdullah Darraz (Beirut: DÉr al-MaÑrifah, no date).

Al-TahÉwunê, MuÍammad ibn ÑAlê, KasshÉf IsÏilÉÍÉt al-FunËn (Beirut: Maktabat LubnÉn NÉshirËn, 1996).

Al-Tirmidhê, al-Sunan, al-Sunan, KitÉb al-ÑIlal, ed. ed. Ahmad Muhammad Shakir (Cairo: Maktabat MusÏafÉ al-BÉbê al-Halabê, 2nd edition, 1395/1975)

Baltaji, Muhammad, ManÉhij al-TashrêÑ al-IslÉmê fê al-Qarn al-ThÉnê al-Hijrê: DirÉsah UÎËliyyah MuqÉranah (Cairo: DÉr al-SalÉm, 1st edition, 1425/2004).

Hassani, Ismail, "al-IkhtilÉf wa al-Tafkêr fi al-QurÙÉn al-Karêm", Majallat Fikr wa Naqd, Rabat, issue no. 39, 2001.

Ibn 'ÓshËr, MuÍamamd al-ÙÉhir, al-TaÍrêr wa al-Tanwêr (Tunis: DÉr TËnisiyyah li al-Nashr wa Tawzê', 1984).

_____, MaqÉÎid al-Sharê'ah al-IslÉmiyyah (Tunis: MaÏbaÑat al-IstiqÉmah, 1st edition, 1346).

_____, Alaysa al-ØubÍu bi Qarêb (Cairo: DÉr al-SalÉm, 1st edition, 2006).

Ibn ×azm, AbË MuÍammad ÑAlê bin AÍmad bin SaÑêd, al-Taqrib li Hadd al-Mantiq (Beirut: DÉr Maktabat al-×ayÉh, no date).

Ibn KhaldËn, 'Abd al-RaÍmÉn bin MuÍammad, Muqaddimah Ibn KhaldËn (Beirut: DÉr al-Fikr, no date).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Dên MuÍammad bin Abê Bakr, IÑlÉm al-MuwaqqiÑên Ñan Rabb al-ÑÓlamÉn, ed. ÑAbd al-RaÍmÉn al-Wakil (Beirut: DÉr al-Kutub al-ÑIlmiyyah, 1st edition, 1991).

Shalabi, Mustafa, TaÑlêl al-AÍkÉm (Beirut: DÉr al-NahÌah al-ÑArabiyyah, 2nd edition, 1981).

ZÉdah, ThÉsh KubrÉ, MiftÉÍ DÉr al-SaÑÉdah wa MiÎbÉÍ al-SiyÉdah fê MawÌËÑÉt al-ÑUlËm (Beirut: DÉr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1985)